

© *Симоненко С.П.*

сети. Внедрение сети в социальную среду трансформировало общество, породив новые формы социальной организации. Значимость иерархических отношений уступает место значимости положения в системе сетевых связей. Эволюция сети приводит к тому, что сама она перестает существовать как часть несетевого мира, поскольку сам мир становится фрагментарным.

Интерпретация неоиндустриального общества как фрагментарного и сетевого определяет новый подход к его исследованию, а именно, конструктивистский. Используя конструктивистский подход, можно утверждать, что социальная реальность конструируется в результате взаимодействия людей. При этом взаимодействие становится условием возникновения системы, а коммуникация, связанная с социальным действием, наделяет саму систему содержательным смыслом. Такой подход в особенности актуален в условиях глобализации, так как именно последняя является важнейшим социально-экономическим, политическим и культурным факторами, оказывающими влияние на социальное конструирование.

В отличие от классической и неклассической рациональности, постнеклассическая, и в данном случае, коммуникативная реальность как фрагментарная и сетевая, наталкивается на такие типы предметности, познание которых как существующей вне человека законченной «реальности» невозможно. Поэтому необходимо достраивание реальности, а стало быть и введение объектной составляющей в контекст требований и решений, обуславливаемых человеческой деятельностью. Постнеклассическая рациональность не существует вне измерения социально-гуманитарного проектирования и потому она не является чисто познавательной рациональностью, направленной на постижение сложившейся реальности, а наоборот, выступает формой социально-гуманитарной проектно-конструктивной рациональности. Специфика человекоразмерных комплексов заключается не в ее воплощении в реальность и превращению в законченную конструкцию, а в том, что их осуществление невозможно без соотнесения с определенными социогуманитарными установками. Эта реальность – сфера человеческой жизнедеятельности, в отличие от объектной реальности, предполагает незавершенность, открытость, превращаемую в действительность решениями, поступками и действиями. Таким образом, фрагментарное «сетевое» неоиндустриальное общество как субъективная реальность в качестве объекта изучения конструируется не в процессе ее изучения, а в значительной мере социальными коммуникациями.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Губанов, С. Неоиндустриализм плюс вертикальная интеграция (о формуле развития России) / С. Губанов // Экономист. – 2008. – № 9. – С. 17.
2. См. Белл, Д. Эпоха разобщенности. Размышления о мире XXI века / Д. Белл, В. Иноземцев. – М: Центр исследований постиндустриального общества, 2007.
3. Кастельс, М. Галактика Интернет: размышления об Интернете, бизнесе и обществе / М. Кастельс. – Екатеринбург, 2004. – 687 с.

*Симоненко С.П.* – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, історії та політології Одеського національного економічного університету.

УДК 37.4+159.6+16+8.47

#### ФЕНОМЕН ДОЛІ ЯК НЕВІД'ЄМНИЙ АТРИБУТ КУЛЬТУРИ СОРОМУ: ДАВНЬОГРЕЦЬКИЙ ЕПОС ТА ТРАГЕДІЯ

*В статті показано, що періоди архаїки та класичного античного полісу за своїми соціокультурними характеристиками належать до культури сорому. Відповідно феномен долі розкривається через особливості культури сорому у якості її центрального елементу.*

*Ключові слова:* фатум, культура сорому та провини, надособистісні регулятиви поведінки, позитивні кореляти сорому, закон космічної відплати.

**ФЕНОМЕН СУДЬБЫ КАК НЕОТЪЕМЛИМЫЙ АТТРИБУТ КУЛЬТУРЫ СТЫДА:  
ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИЙ ЭПОС И ТРАГЕДИЯ**

*В статье показано, что периоды архаики и классического античного полиса по своим социокультурным характеристикам принадлежат к культуре стыда. Соответственно феномен судьбы раскрывается через особенности культуры стыда в качестве ее центрального элемента.*

***Ключевые слова:** фатум, культура стыда и вины, над личностные регуляторы поведения, положительные корреляты стыда, закон космического воздаяния.*

**THE PHENOMENON OF FATE AS AN INTEGRAL ATTRIBUTE OF THE CULTURE OF SHAME: ANCIENT GREEK EPIC POETRY AND TRAGEDY**

*In the article shown that the archaic and classical periods of the ancient Polis on their sociocultural characteristics belong to a culture of shame. Accordingly, the phenomenon of fate is revealed through the culture of shame as its centrepiece.*

***Keywords:** fatum, a culture of shame and guilt overpersonal regulators of behavior, positive correlates of shame, the law of cosmic retribution.*

Більшість дослідників архаїчних, традиційних суспільств виходять з того, що весь світ його членам уявляється у вигляді категоріальної опозиції «вони» і «ми». «Ми» як універсальна форма самосвідомості будь-якої спільноти людей можлива тільки в результаті усвідомлення людиною факту існування якихось «вони». Таким чином, виникнення у людини уявлення про «них» постає як перший акт становлення її світогляду. Причому «вони» є носіями цілком конкретних і реальних загроз – смерть та страждання від вторгнення «їх» орд, нерозуміння «ними» людської мови тощо. Саме усвідомлення індивідом себе в якості органічної і невід’ємної частки «ми», відчуття ним повної залежності від общини обумовлює домінують такої форми соціального контролю як сором. Сором є більш складним в порівнянні зі страхом культурним утворенням, яке спонукає індивіда дотримуватись групових норм, обов’язків виключно по відношенню до «своїх». Сором - це почуття общинно-групове, хоча це внутрішнє переживання, воно передбачає постійне озирання індивіда на оточуючих: що скажуть, або що сказали б «свої». Важливо відзначити, що цей механізм культурного контролю діє тільки в рамках певної соціальної спільноти. У відношеннях з «вони» людина керується мотивами, заснованими на страхові, який має біологічну природу, в основі якої лежить інстинкт самозбереження. Поділ на «ми – вони», - як зазначає М.Ю. Лотман, - збігається з поділом на групи, котрі організуються соромом, – з одного боку, та страхом, - з другого. «Характер обмежень, котрі накладаються на «нас» та на «них», в цьому розумінні глибоко є відмінним. Культурне «ми» - це колектив, в середині якого діють норми сорому та честі. Страх та примус визначають наше ставлення до «інших» [8, с. 664].

Важливою особливістю міфологічного світогляду є використання для регулювання відносин у соціумі так званих надособистісних регулятивів, зорієнтованих об’єктивно на спільний інтерес. Але для надання даним регулятивам імперативного статусу суспільство в своїх вимогах до індивіда виступає не тільки й не стільки від власного імені, скільки від імені міфологічних всесильних істот. Особливістю культури сорому, яка зароджується та функціонує в оболонці міфологічного світосприйняття, таким чином, полягає в тому, що людина суб’єктивно несе відповідальність за свої вчинки не перед суспільством, а перед богами, оскільки вона їх повинна узгоджувати, як вважали, з нормами, котрі встановлювались за їх волею. Варто зазначити, що глибинною основою почуття сорому є страх, який змушує індивіда суворо та безумовно дотримуватись цих норм. Проте, страх цей має вже зовсім іншу, не біологічну природу, а виключно соціальну. В його основі лежить не інстинкт самозбереження, відчуття небезпеки за своє власне життя, а за життя значимих для нього «ми», свого найближчого оточення. Притаманний усім традиційним суспільствам принцип - «один - за всіх, і всі - за одного» розкривається в тому, що гнів богів падає не на конкретного порушника норм, а на весь колектив. Це страх перед наслідками, які несуть безпосередню загрозу конкретній спільноті, до якої індивід себе зараховує і на яку, власне, відтепер фактично і розповсюджується інстинкт самозбереження.

Відомо, що перші спроби моральної рефлексії в будь-якій культурі починаються з усної традиції - міфу, яка згодом фіксується в текстах епосу та трагедії. Література Давньої Греції і є

надзвичайно цінною та репрезентативною для розуміння соціокультурних характеристик грека, його менталітету як періоду архаїки, так і, значною мірою, класичного періоду античності. Примітно, що за своїм змістом ці тексти є досить близькими до філософських, хоча й різними за формою. Не зважаючи на те, що вони у своїй основі є засобом переважно стихійно-інтуїтивного осягнення, їм також притаманні певні риси узагальнення, схематизації, в якій людській душі та її свідомості відводилась далеко не першочергове значення. Грецька філософська рефлексія також починалась не з спроб «відкрити людину», пізнати історію, а в першу чергу була спрямована на пізнання космосу та його законів, які вона намагалась витлумачити на противагу міфологічному типу мислення переважно раціоналістично (чи квазіраціоналістично, з огляду на обтяжені конкретикою та метафорами експлікації досократиків).

Наслідком такого космоцентризму міфо-релігійного світобачення стає закон космічної відплати, який можна вважати першим відкриттям грецької моральної рефлексії. Він однаково діє як в масштабах всього космосу, так і в масштабах суспільства, проявляючи себе у вигляді саме долі та фатуму. Постійну присутність тотального космічного порядку ми знаходимо у епічних творах Гомера та Гесіода, висловлюваннях «семи мудреців», трагедіях та п'єсах Есхіла, Софокла та Евріпіда, трактатах представників як до сократичної, так і класичної філософії. В основі взаємовідносин між архаїчним індивідом та космосом лежала ідея імперсональної компенсаторної справедливості. «Таким чином,- як слушно зазначає О.А. Столяров,- світ провини виник не з того часу, як в ньому почав діяти вільний суб'єкт, а з того, як у ньому взагалі щось почало діяти» [10, с. 22]. Людина відповідає перед космосом імперсонально вже в силу свого тотального включення в цей порядок космосу у якості його органічної частини. Ступінь усвідомлення та свободи здійснення вчинку, внутрішні її мотиви, наявність суб'єктивної провини тут до уваги не приймаються. Значення має лише конкретна дія, котра й спричинила порушення порядку, результат, який автоматично буде виправлено, оскільки сам механізм порушення та компенсації вже іманентно присутній в космічному порядку. Іншими словами, якщо індивід і повинен понести відповідальність за свої вчинки, то вона має не внутрішній, моральний, а зовнішній, конкретно-правовий характер. «Осуду підлягає не зловживання свободою і навіть не абстрактне порушення космічного порядку (про нього дієва особа може навіть і не здогадуватись), але конкретна дія (яка реально цей порядок порушує)» [10, с. 23].

Подвійність і суперечність ситуації провини, в яку вимушено потрапляє людина, полягає, - з одного боку,- в тому, що фатум є опорою людського життя. З другого боку, - вона прагне оволодіти обставинами, вдаючись до розшифрування значень усього різноманіття побічних явищ як натяків на об'єктивний хід подій. Це веде до розхитування строгості фатальної наперед визначеності. Адже фатум нерідко виявляється «прописаним» не під конкретну особу, - їй може бути приготована роль абстрактного, персонально не унікального «винуватця», - а під конкретну дію, яку вже за жеребом «сліпої» долі приймає на себе у якості провини людина. Кмітливий Одісей здавалось безуспішно силується розкрити таємницю своєї долі. Намагаючись спровокувати Ахілла виступити проти Трої, він сам потрапляє у власну пастку, викривши своє вдавене божевілля, змушений зупинитись на борозні перед своїм сином. Та, програвши цю суперечку і вирушивши до Трої, Одісей не полишає спроб змінити небажаний для нього хід розвитку подій, корегуючи таким чином і свою власну долю. Дізнавшись про пророцтво, за яким загине той з греків, хто першим ступить на землю, він кидає щит і стрибає на нього, прирікши таким чином на загибель Протесілая, який не помітив цього [3, с. 698-702].

В ім'я збереження космічного порядку людина повинна нести відповідальність за свої вчинки, залишаючись при цьому приреченою на вибір, хоча цей вибір немає нічого спільного з творчим її самовизначенням. Це лише вгадування волі богів та долі, смертельно небезпечний шлях проб та помилок, де ціною помилки є життя не тільки героя, а й його найближчого оточення. Викравши Олену, Паріс порушив звичний кругообіг елементів на загально космічному рівні. Невблаганна караюча дія механізму імперсональної компенсаторної справедливості на людському рівні, зокрема, проявляється в тому, що не тільки Паріс спокутує свій вчинок власною смертю, - заплатити за це порушення вимушені були ще багато людей окрім нього. Саме це для героя стає незмірно більшим покаранням. Думка про те, що він став причиною загибелі та страждань близьких та значимих для нього людей була для нього нестерпною. Тому так високо цінується греками здатність до самоконтролю, стриманість, вміння вгамовувати власні пристрасті в ситуаціях, коли зачіпаються інтереси не тільки героя а й його найближчого оточення. В розвиток цієї думки можна послатись на історика античної культури Е.Р. Доддса, який називаючи всю логіку дій гомерівських героїв «культурою сорому», зазначає, що «найбільш сильним моральним мотивом, яким керується

гомерівська людина, - не страх перед богом, але оцінки її поведінки громадською думкою» : [5, с. 36].

Визнання своєї залежності від роду, полісу, всесилля богів, ще не означало, що давній грек був готовий покійно й терпляче зносити удари долі, бути лише іграшкою в її руках. Йдеться насамперед про притаманний періоду архаїки феномен героя. Органічний зв'язок зі «своїми» не вимагав від нього повного самовідречення в ім'я загального блага, відмовитись від своєї індивідуальності, цілковито розчинитись у «ми». Заради роду, полісу грек готовий на будь-яку жертву, але лише за умови, визнання його несхожості з іншими, його неординарності, честі, слави, мужності, звитяги, - наявності у нього всіх тих якостей, які змусять усіх ставитись до нього як до героя.

Знаходячись перед дилемою – безславне довголіття чи коротке життя у славі, герої обирають останнє і тим самим стають майже рівень з богами, здобувають безсмертя. Ахіллес, розмірковуючи над тим, чи взяти йому знову участь у битві, каже:

«В разі зостануть я тут, щоб битись під мурами Трої  
То не діжду повороту, лиш вічну славу я здобуду  
А як вернуся додому, до любого отчого краю  
То не діждатись мені слави, зате довголітній спокійно  
Вік проживу, і смерть передчасна мене не спіткає.»  
[4, с. 413-416].

Причину таких життєвих орієнтирів слід вбачати у високій змагальності усього полісного образу життя, в дусі агону – боротьби, змагання, випробування. Він відігравав значну роль у всіляких змаганнях – спортивних олімпіадах, змаганнях поетів, музикантів, художників, боях гладіаторів, публічних суперечках ораторів та філософських дискусіях мудреців, в бурхливому політичному житті античного суспільства. Для грека не було нічого найпочеснішого, аніж стати переможцем в будь-якому змаганні, отримати схвалення та захоплення з боку громадян та отримати лавровий вінок. «Герой не може внутрішньо втішитись... Розрив між моральним задоволенням та моральною винагородою, інтимним почуттям та зовнішнім щастям, між суб'єктивністю та публічністю - не для героя героїчної епохи. Це ознаки інших (більш пізніх) людських типів та історичних часів» [6, с. 313].

Позитивні кореляти сорому – слава, честь, мужність є настільки важливими для грека, що в прагненні їх здобути він не зупиняється навіть перед накресленнями долі, фатумом. Перед смертельною загрозою з боку персів греки нехтують пророцтвами Дельфійського оракула. Вони залишились в Елладі і вирішили чинити опір численному війську Ксеркса, який напав на їхню землю : [2, с. 329].

В одній з версій відвоювання афінянами у мегарців острова Саламін, Плутарх розповідає про хитрощі до яких вдався Солон у досягненні державної мети, не звертаючись за допомогою до надприродних сил. Прикинувшись божевільним, Солон звернувся до громадян Афін з тим, що ганебно було для них поступитись цим островом Мегарам. Вірші Солона надихнули афінян на війну з мегарцями і під його проводом, зрештою, Саламін було відвойовано [9, с.8].

Подібні приклади «непослуху» та ігнорування «волі богів» свідчать також і про те що, коли мова заходить про інтерес громади, полісу (не окремого індивіда), від позитивного вирішення якого в буквальному розумінні може залежати їх доля, боги стають непотрібними в буквальному розумінні цього слова. Велична містерія, в якій дочки богині Ананке («необхідності») – три божественні сестри Мойри без жалю та сумнівів вершать свій одвічний суд навіть над богами, призупиняє свою дію і поступається місцем драмі людей.

Що ж стосується долі окремого індивіда, то навіть в трагедії належне для нього все ще продовжує принципово збігатись з порядком космосу, а покарання є наслідком примирення з божественним порядком. Тому у Есхіла, Софокла і навіть Еврипіда герої все ще не здатні на вільний та усвідомлений вибір, на вчинок,- зрештою. Дії, які приписуються героєві, якими б вони не були неординарними та вражаючими для загалу, - це лише покійне виконання волі богів. Тому й покарання та страждання, які спадають на долю героїв потрібно приречено та з готовністю винести, перетерпіти.

Незважаючи на те, що героєві певні дії нав'язуються зовні, всупереч його волі, суб'єктивно він готовий нести за них відповідальність як за свої власні, соромлячись їх, оскільки вони несуть загрозу позбавлення його тих якостей, котрі для нього є життєво важливими: честі, доблесті, слави. Втративши їх, герой відчувається згн'ябленим подібно людині, з якої водночас зірвали одягу, залишивши її один на один з загалом у всій принизливій для неї наготі. Сором, таким чином, постає як емоційна реакція на втрату героєм репутації.

Акцентуючи увагу на тих зовнішніх симптомах, за допомогою яких афінянські трагіки

передавали інколи придушений душевний стан героїв своїх трагедій, відомий радянський дослідник античної культури В.Н. Ярхо вказує на те, що при бажанні вони можуть бути сприйняті як описові характеристики совісті. Та, як переконливо доводить учений у спеціально присвяченій цьому питанню праці під назвою: «Чи була у стародавніх греків совість?», це є не що інше як прояви почуття сорому людини перед своїми близькими. Так, Аякс не уявляє, як після всього того, що з ним трапилось він зможе подивитись в очі батькові; Едіп не може собі уявити як він в Аїді зустріне поглядом з очима батька та матері. Федра соромиться слів, які вона промовила в гарячці та просить сховати її обличчя від сторонніх поглядів, подібно тому як Геракл закриває голову плащем, соромлячись подивитись в очі Тесею [11, с. 251-263].

Давньогрецька трагедія – це форма художнього повіствування боротьби героя з невідворотною Ананке, її наслідками, котрі тим жажливіші, чим більше волі та відваги проявляє герой у боротьбі з нею. На відміну від епічної літератури Гомера та Гесіода, антична трагедія відтворює драматичний процес переорієнтації людини на нову систему цінностей в умовах бурхливого народження нових суспільних форм, соціальної та культурної еволюції античного суспільства. Незважаючи на те, що творчість всіх трьох поетів припадає на V ст. до н.е., у кожного з них вона неповторна. Так Есхіл, як і його далекий попередник Гомер (IX-VIII ст. до н.е.), в цілому ще мислить поняттями релігійно-етичними. Границі правди, справедливості в його трагедіях «Орестея», «Перси», «Прикований Прометей» ще окреслені богами, які карають за зло і винагороджують за добро. У Есхіла в центрі уваги все ще залишається сама подія, а не окремий герой. Тому й головна роль тут відводиться не акторам, а хору. У Софокла ж хор вже слугує лише тлом. У його героїв виникають сумніви у справедливості богів, їх воля вже не настільки всесильна. На відміну від Есхіла, в якого боги обумовлюють дію людей, Софокл прагне пояснити поведінку своїх героїв та виправдати їх. [1, с.9]. Конфлікт його трагедій - в драматичному протиборстві людини і невідворотного року. Людина опротестовує закони богів і цим свідомо прирікає себе на невідворотна відплату (трагедії “Антигона”, “Едіп”).

Міф не міг мати трагічного змісту доти, доки в ньому було відсутнім уявлення про саму можливість чинити опір волі богів в намаганнях змінити власну долю. Поява трагедії є результатом усвідомлення греками такої можливості. Останню, однак, мало що єднає зі свободою волі як і здатністю до довільного вибору людиною мети та способів своєї поведінки. Едіп у Есхіла та Софокла прирікає себе на нестерпні муки, страшні біди та нещастя для себе та для його близьких. Проте та наполегливість, з якою він кидає виклик могутнім силам, викликає до нього у сучасників радше співчуття. Людині, яка насмілилась протистояти волі всесильних богів не дано знати всі хитросплетіння власної долі. Незнання і є головною причиною її бід та негараздів. Поведінка трагічного героя демонструвала усім зразок безперспективності та марності затрачених зусиль у боротьбі з невмолимим роком, який все ще продовжує тут діяти за нормами тотальної відповідальності.

У Еврипіда провина героїв його п'єс вже не постає такою очевидною та безспірною, втрачає свою тотальність та монолітність і космічний порядок, який, здавалось, є одвічним... Змінивши ставлення до міфологічних текстів, він пристосовує їх до інтерпретації змін, що відбуваються у суспільстві і в яких людині незалежно від її суб'єктивних намірів доводиться брати участь. Звідси і психологізм та детальний опис окремих сцен та монологів, старанна проробка душевних станів героїв, боротьба мотивів, в чому й полягає головний інтерес трагедій Еврипіда. Здається, Орест знаходиться за крок від суб'єктивної відповідальності, та зробити його йому принципово не дано. Унікальність та неповторність ситуації, в якій опиняється Орест, особиста мотивація, глибокий психологізм насправді виявляються лише тлом, на якому відбивається перебіг подій суспільно-історичного масштабу. І в них йому відведена роль пасивного учасника. Орест опиняється між «молотом» та «ковадлом» старого та нового космічного порядків, серед основоположних принципів яких були, відповідно, материнське та батьківське право. Перехід від матриархату до патріархату вимагав і «удосконалення» самого міфу, як ідеологічної форми обґрунтування нової системи цінностей. Нове вступає в непримиренну боротьбу зі старим, уже більше за інерцією втягнути в неї й богів. Нова парадигма суспільного розвитку породжує нове бачення космічного порядку. Людина опиняється на розламі двох епох, двох порядків, які приготували для неї свої варіанти долі. І у формуванні її нового варіанту ініціатива переходить вже від богів до людей.

Отримавши наказ від дельфійського оракула Аполлона, Орест мстить за вбивство батька, вбиваючи свою матір. За це його переслідують Ерінії – демонічні охоронниці материнського права, за яким вбивство матері - найважчий злочин. На перший погляд, вибір Ореста був обумовлений

особистими переживаннями, своїм розумінням ним понять «добра» та «зла» через призму своїх власних інтересів. Однак, розглянувши мотиваційну сферу поведінки героя, яка розкривається через пояснення його свого вчинку на суді, ми приходимо до висновку, що навіть у Еврипіда поведінка людини все ще оцінюється через призму об'єктивних моральних норм. Орест дає оцінку своєму вчинку зовсім не за внутрішніми стимулами, а за об'єктивним результатом, або ж, керований страхом смертельного вироку суду прагне уникнути будь-якої відповідальності, перед колективом, насамперед. Він фактично знімає з себе відповідальність, зауважуючи, що його вибір був визначений долею [7, с. 551]. І взагалі, він вважає, що зробив велику послугу всій Елладі, убивши дружину-зрадницю. Інакше жінки дійшли б до такого нахабства, що стали б з будь-якого приводу вбивати своїх чоловіків, а потім шукати спасіння у дітей, намагаючись їх розжалобити спогадами з минулого [7, с.560-570].

Зрештою, доля Ореста була вирішена не богами (хоча й за їх активної участі), а людьми. Афіна ставить питання на голосування членів аеропагу (афінських присяжних) - голоси розподіляються порівну за виправдання і за засудження; тоді Афіна, як головуюча, подає свій голос за Ореста і оголошує його виправданим. В історії з Орестом боги лише допомагають людям зробити остаточне рішення. Однак раніш, в певному розумінні, свій вибір робить сам Орест. Проблема цього вибору, яка поки що доволі неявно, образно-метафорично ставиться в творчості Еврипіда в раціональній формі знаходить своє часткове, - зважаючи на її прив'язку до конкретно-історичної ситуації,- вирішення у філософії Платона. Його бачення є важливим перехідним етапом від архаїчних схем визначення людини у світі до класично-філософських. Відповідальність у Платона, як і у Еврипіда, уже перестає бути виключно проблемою порушення космічного порядку, хоча ще й не стає моральною категорією. Для того, щоб встановити відповідальність людини вже мало одного факту порушення космічного порядку. Людина визнається осудною в тому разі, коли вона, володіючи знаннями про морально-належне, діяла всупереч йому. На того ж, хто не знає, хоча й діє подібним чином, чекає трагічна участь, - тут у свої права вступає доля. Розумна людина не може з власної волі обирати щось, знаючи, що воно є злом. Звідси знаменита формула: «ніхто не грішить добровільно» [10, с. 33]. Як бачимо, в обох випадках про автономію людини, дійсно суб'єктивний вибір мова поки що не йде. Знання, яке у Платона фактично є тотожним вищому благу, не робить людину вільною. Воно прибирає на себе функцію долі, тільки вже пізньої. Доля, якій слідує Орест, - це усвідомлена ним вимога до нього громади діяти у його ситуації певним чином. Безумовно, Оресту соромно перед матір'ю за те, що він скоїв, уявляючи неминучу зустріч з нею в царстві Аїда, проте більш вагомим аргументом для нього є бажання уникнути сорому перед людьми.

Завершуючи аналіз мотиваційної сфери поведінки античної людини періоду архаїки та класики, зробимо ще одне важливе, з точки зору поставленої в даній статті задачі, зауваження. Навіть з остаточним оформленням філософської класичної традиції з її раціонально зрозумілою ідеєю свободи, суспільна думка, мистецтво та література ще не раз будуть у наступних епохах повертатись у своїх моральних пошуках до відтворення фаталістичних схем, прямо чи опосередковано доводячи, що продуктивна та соціально виправдана глибинна потреба підкорятись чомусь закономірному та необхідному має свої витoki в культурі сорому, органічно пов'язана з нею.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Білецький А. Невмирущі Софоклові твори//Софокл. Трагедії .- К.: Дніпро,1989.
2. Геродот. История в 9-ти кн. Л.: Наука,1972. 600 с.
3. Гомер. Іліада - Кн.ІІ. Харків: Фоліо, 2006.
4. Гомер. Іліада.- Кн.ІХ. Харків: Фоліо, 2006.
5. Доддс Э.Р. Греки и иррациональное. СПб: Алетейя, 2000.
6. История этических учений: Учебник / Под ред. А.А. Гусейнова. - М.: Гардарики, 2003.
7. Еврипид. Трагедии. В 2 томах. Т. 2."Литературные памятники". - М., Наука, Ладомир, 1999.
8. Лотман М.Ю. Семиосфера. СПб: Искусство, 2000.
9. Плутарх. Сравнительные жизнеописания в двух томах.- Издание второе, исправленное и дополненное. Т.1.-М.:Наука,1994.
- 10.Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М-ГЛК.- 1999.
- 11.Ярхо В.Н. Была ли у древних греков совесть?// К изображению человека в аттической трагедии.- Античность и современность. М.; Наука,1972.